

Páginas de Filosofía, Año XI, N° 13 (primer semestre 2010), pp. 35-57

MODERNIDAD, FILOSOFÍA Y TOTALITARISMO EN HANNAH ARENDT

Anabella Di Pego

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: En este artículo pretendemos mostrar que en *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt realiza una crítica aguda de la modernidad, analizando las prácticas y los sistemas de pensamiento que contribuyeron a hacer posible su advenimiento. A lo largo de este recorrido, incluso la filosofía, que en un principio parecería no ocupar un lugar destacado en la comprensión del fenómeno totalitario, se presenta con cuotas relevantes de responsabilidad. Sin embargo, esta inscripción del totalitarismo en la modernidad, no impide que Arendt pueda dar cuenta de su terrible singularidad, por lo que resulta necesario dilucidar las líneas de continuidades y discontinuidades entre modernidad y totalitarismo.

Palabras claves: antisemitismo, imperialismo, filosofía de la historia, mal radical, dominación total.

Abstract: In this paper we intend to show that Hannah Arendt's book on totalitarianism constitutes a radical criticism of modernity and we analyze the practices and systems of thought that made possible the advent of this regime. Even the philosophy, which initially seems not figure prominently in the understanding of the totalitarian phenomenon, is presented with relevant assessments of responsibility. However, this inscription of totalitarianism in modernity, it does not preclude that Arendt can give account of their terrible singularity, which makes necessary to analyze the lines of continuities and discontinuities between modernity and totalitarianism.

Key words: antisemitism, imperialism, philosophy of history, radical evil, total domination.

Palabras preliminares

A lo largo de este trabajo, proponemos una lectura de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, en la que la relación entre modernidad, filosofía y totalitarismo desempeña un papel protagónico y resulta, al mismo tiempo, esclarecida. El pensamiento de Arendt se configuró a través de la confrontación con el nazismo y sus crímenes; no podía ser de otro modo, siendo judía alemana emigrada hacia los Estados Unidos, ante la consolidación del denominado Tercer Reich. Así, su libro sobre el totalitarismo, publicado en 1951, constituye una manera de dar cuenta del fenómeno totalitario y de comprender su inscripción en la modernidad, o en palabras de Arendt, en la historia de la civilización occidental¹.

De este modo, el enfoque de Arendt constituye, tal como sostiene Serrano de Haro, uno de los “grandes modelos interpretativos, o sea, de los planteamientos generales que ha propuesto la filosofía –mejor sería decir ‘el pensamiento’- cuando se ha acercado, no siempre con temor y temblor, al Holocausto” [2004, p.96]. Bajo este marco, procuraremos dilucidar algunas de las líneas de continuidad-discontinuidad que establece Arendt entre modernidad y totalitarismo, yuxtaponiendo someramente el análisis de las tres partes que constituyen su voluminoso libro: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. En el transcurso de este camino, esperamos poder disipar algunos malentendidos² que ha suscitado la obra de Arendt; por una parte, que *Los orígenes del totalitarismo* constituye una denuncia del nazismo y de sus crímenes que deja incólume a la tradición occidental moderna. Por el contrario, mostraremos que esta tradición moderna es puesta fuertemente en cuestión por el análisis de Arendt.

¹ *The Origins of Totalitarianism* apareció en Gran Bretaña, por decisión de los editores, como *The Burden of Our Times*. Esta expresión “la carga de nuestros tiempos” fue tomada de un poema que Arendt escribió hacia mediados de la década del cuarenta ante el impacto de lo que ocurría en Europa y manifiesta su necesidad de afrontar esos sucesos terribles.

² No vamos a ocuparnos de otros dos malentendidos que serán objeto de otro trabajo. Uno de ellos, en exceso grotesco, consiste en leer el libro de Arendt desde el contexto de la guerra fría, como un ataque contra el régimen de la URSS, que es tildado de totalitario junto al nazismo, y que encubriría implícitamente una posición defensiva de la sociedad norteamericana. Véase al respecto el capítulo VII del libro *El Totalitarismo* de Enzo Traverso donde esclarece este malentendido y muestra que el libro de Arendt se inscribe claramente “en el ámbito del antitotalitarismo de izquierda” [2001b, p.101]. Asimismo, en consonancia con este malentendido, suele alegarse que la concepción de Arendt adolece de una perspectiva crítica en relación con las sociedades de la posguerra, lo que desconoce completamente su agudo ataque a la sociedad de masas desarrollado en *La condición humana*.

Por otra parte, el énfasis de Arendt en las particularidades del totalitarismo, que lo hacen irreductible a cualquier forma precedente de dominación, condujo a muchos a concebir erróneamente que constituye una ruptura radical con la historia de occidente. Por eso, es necesario advertir que la principal dificultad que nos presenta el texto de Arendt, reside en que su análisis no es en absoluto monolítico, y que señala tanto puntos de quiebre como también persistencias entre la modernidad y el totalitarismo. Nuestra tarea consiste, entonces, en delimitar los elementos en tensión, que desde la perspectiva de Arendt, se condensaron en la configuración del totalitarismo.

Antes de comenzar a transitar este camino, debemos advertir que la perspectiva de Arendt se opone a cualquier tentativa de concebir al nazismo como una irrupción de irracionalismo en el, más o menos apacible, curso de la historia. Esta salida que parece dejar a resguardo algún coto de la racionalidad occidental puede apreciarse en las palabras de Wellmer cuando advierte la presencia de “estallidos de craso irracionalismo que han acompañado en todo momento la historia del racionalismo europeo, el más horroroso de los cuales fue el fascismo alemán” [1993, p.106]. Por su parte, Arendt se empeña en mostrarnos que no podemos desembarazarnos tan fácilmente de los horrores del nazismo y de su inscripción en la historia occidental, ya sea tanto en prácticas como en sistemas de pensamiento. En este sentido, la filosofía debe concebirse también como uno de los pilares de esa historia, que requiere ser indagada al afrontar la tarea de comprensión del fenómeno totalitario.

1. La aciaga novedad del totalitarismo

En su análisis del nazismo, Arendt enfatizó la necesidad de resignificar una categoría política como la de totalitarismo, para dar cuenta de la especificidad, inédita y desconocida en la historia precedente, que adquirió la dominación del hombre en el transcurso del siglo XX³. El totalitarismo no puede ser equiparado ni con las antiguas tiranías ni con las modernas dictaduras de partido único. A diferencia de éstas, Arendt concibe que “la dominación totalitaria, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que esta

³ No analizaremos en este trabajo la pretensión arendtiana de concebir el nazismo y el bolchevismo como dos variantes del totalitarismo. Nos limitaremos a caracterizar la especificidad de la dominación nazi a través de sus análisis de los campos de concentración y exterminio.

sea” [Arendt, 1999, p.496]. Por eso, el totalitarismo constituye una nueva forma de gobierno⁴, que se propone algo que parecía inconcebible: establecer una dominación total a través de la eliminación de la espontaneidad propia de los hombres. En sentido estricto, la dominación total sólo se puede lograr al interior de los campos de concentración y exterminio, que, en consecuencia, constituyen la institución central del poder totalitario y se erigen en el modelo de la sociedad que estos regímenes pretenden construir: una sociedad que, tras haber reducido a los hombres a seres que reaccionan ante estímulos, queda sujeta a la dominación total.

“Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa [...] Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras que no sólo esté conectada con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. Sólo en los campos de concentración es posible semejante experimento, y por eso no son sólo la *société la plus totalitaire encore réalisée* (David Rousset), sino la guía ideal social de dominación total en general” [Arendt, 1999, p.533].

La espontaneidad propia de los hombres, en la medida en que se encuentra en relación no sólo con la libertad sino incluso con la vida misma, parecía inescindible de la existencia humana. Sin embargo, el totalitarismo nazi ha mostrado que la espontaneidad puede ser eliminada al interior de los campos de concentración, bajo ciertas condiciones de dominación total. “Una victoria de los campos de concentración significaría para los seres humanos el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno sería para el destino de la raza humana” [Arendt, 1999, p.539]. En otras palabras, un triunfo de los campos de concentración conllevaría a la desaparición de los seres

⁴ “Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el Gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías; la capacidad de advertir esta diferencia no es en manera alguna una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los ‘teóricos’, porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia. Por ello tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra ‘totalitario’.” [Arendt, 1999, p.32].

humanos, tal y como hasta ahora los hemos conocido, es decir, como seres capaces de espontaneidad.

En este sentido, los campos de concentración en tanto maquinaria de producción de “cadáveres vivos” nos han puesto de manifiesto que es posible llevar a cabo la aniquilación de los seres humanos sin que sea necesario para ello su eliminación física, mostrándonos, de este modo, que “la muerte es sólo un mal limitado” [Arendt, 1999, p.538]. El asesino se mueve bajo los parámetros conocidos de la vida y la muerte, pretende dar muerte a su víctima pero no eliminar aquello que hace de su víctima un ser humano. Los campos de concentración, “permanecen al margen de la vida y de la muerte” [1999, p.539], las personas recluidas han sido aisladas del mundo de los vivos y son tratadas como si no existieran aún cuando todavía no se les ha dado muerte. Por otra parte, mientras que el asesino pretende borrar las pruebas que lo impliquen en el crimen, pero no todo recuerdo existente sobre la víctima, en los campos de concentración se procura la eliminación de las huellas de su paso por el mundo, es decir, se procura hacer como si la víctima nunca hubiese existido⁵. En este sentido, en los campos de concentración no se trata solamente del asesinato de personas, sino de hacerlas desaparecer, destruyendo el recorrido de su misma existencia⁶. Esta es una de las aristas del mal radical⁷, que desborda al mal limitado que supone la muerte.

La dominación total, característica del totalitarismo, consta de tres pasos sucesivos, en primer lugar, es necesario matar a la persona jurídica, situando a categorías de personas fuera del marco de la ley a través de la desnacionalización. Esas masas de apátridas son desposeídas de todo tipo

⁵ Las víctimas desaparecen “en el agujero del olvido que para sus oponentes preparan los dirigentes totalitarios” [Arendt, 1999, p.41].

⁶ “Hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus más negros períodos, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho de ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres) [...] Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido” [Arendt, 1999, p.549].

⁷ En esta ocasión, no abordamos la relación entre el mal radical, tal como Arendt lo describe en *Los orígenes del totalitarismo*, y la posterior tesis de la banalidad del mal desarrollada en su análisis del caso Eichmann. Al respecto véase: Di Pego, Anabella: “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía”, en *Al Margen*, Colombia, N° 21-22, 2007.

de derechos puesto que no hay Estados dispuestos a reconocerlas; nadie las reclama ni a nadie parece importar su destino. Desde los comienzos mismos de los campos de concentración, si bien se reclutaban políticos y delincuentes, la mayoría de las personas confinadas eran apátridas inocentes cuyos actos no guardaban ninguna relación con su detención. La inocencia de las víctimas desafía nuestro pensamiento tradicional que inquiere siempre en las causas de los castigos. Por otra parte, no sólo las víctimas sino también los campos de concentración mismos se sitúan fuera de toda legalidad establecida, y son aislados completamente del mundo de los vivos, lo cual les confiere ciertos aires de irrealidad.

El segundo paso hacia la dominación total consiste en la aniquilación de la persona moral. En los campos de concentración, se implementaban variados mecanismos tendientes a corromper toda posible forma de solidaridad humana. Se ponía a las víctimas ante situaciones que hacían equívoca cualquier tipo de decisión de la conciencia. Es decir, se les negaba a las víctimas la posibilidad de hacer el bien, enfrentándolas a decidir entre diferentes tipos de males. Por otra parte, se implicaba a los internados de los campos de concentración en tareas administrativas y en los mecanismos mismos de asesinato en masa. El caso más terrible, sin lugar a dudas, lo constituyen los comandos especiales (*Sonderkommando*) conformados por internados que debían ocuparse de evacuar a las víctimas de las cámaras de gas y de transportarlas hacia los hornos crematorios. A través de estos perversos mecanismos, las SS lograron que el odio se desviaran de quienes eran culpables y que resultara “constantemente enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima” [Arendt, 1999, p.549].

En tercer lugar, una vez eliminada la persona jurídica y la moral, se procedía a la aniquilación de cualquier rastro de individualidad y dignidad humana. Desde el comienzo mismo del reclutamiento las personas eran tratadas como una masa informe, se los hacinaba dentro de vagones de trenes en los que permanecían durante días apiñados. Este era sólo uno de los diversos mecanismos a través de los cuales se procedía a la transformación de las personas en “cadáveres vivos”, es decir, personas que han sido despojadas de toda individualidad como para realizar algo imprevisto y que sólo reaccionan ante estímulos. Esta eliminación de la espontaneidad, como ya señalamos, es la que hace posible la consumación de la dominación total:

“Destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio

ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar [...] La sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importar cuán apolíticas e inocuas puedan parecer” [Arendt, 1999, p.553].

En la noción de espontaneidad se encuentra contenido el núcleo básico del concepto de acción que Arendt desarrolla posteriormente en *La condición humana* [2001]. En efecto, la acción⁸ es la capacidad de introducir nuevos comienzos en el mundo y “en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes” [Arendt, 2001, p. 201]. La acción se encuentra vinculada con la natalidad, es decir, con la vida misma porque con el nacimiento de cada persona se abren nuevos comienzos en el mundo. Por la simple condición de estar vivos podemos tomar la iniciativa, podemos hacer algo inesperado. La dominación total socava los cimientos de estas condiciones básicas de la vida humana, aniquilando la espontaneidad antes de la eliminación física de la persona, escindiendo, de este modo, el estar vivo y el ser capaz de comenzar algo nuevo. Sólo a través de la eliminación de la espontaneidad, es decir, de la capacidad de hacer algo imprevisible, puede transformarse a los seres humanos en “especímenes del animal humano” [Arendt, 1999, p.552], haciendo posible una dominación total. En definitiva, la dominación total implica hacer que los hombres se vuelvan superfluos, en pos de instaurar un sistema que se reproduzca por sí mismo siguiendo las leyes de la Historia o de la Naturaleza, y en donde la intervención de los hombres sea insignificante y no pueda generar efectos imprevisibles.

“El mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos” [Arendt, 1999, p.557]. De este modo, los regímenes totalitarios han mostrado que “todo es posible”, incluso lo que parecía imposible: reducir a los hombres a su animalidad a través de la eliminación de su espontaneidad. Este mal en la

⁸ “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento” [Arendt, 2001, p.201].

medida en que ha traspasado los límites de lo concebible no puede ser perdonado, ni castigado (proporcionalmente al mal cometido). En este sentido, la magnitud de este mal desafía a nuestra tradición que considera que los castigos deben guardar relación con el carácter del mal cometido⁹. Pero también desafía a nuestra tradición porque el mal radical reside en motivos que ya no pueden ser comprendidos porque no pueden ser reducidos a “los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía” [Arendt, 1999, p.556].

Después de este somero recorrido, podemos recapitular las principales características que hacen del totalitarismo una forma de dominación peculiar que alcanza las dimensiones del mal radical. (i) La eliminación de la persona jurídica y moral, son los dos primeros pasos de la dominación total, que se consuma con la eliminación de la espontaneidad y la imprevisibilidad propia de los hombres, haciendo, de este modo, superfluos a los hombres mismos. (ii) En los campos de concentración no sólo se elimina a las víctimas, sino que incluso se procura borrar todo rastro o recuerdo de su existencia misma. Por ello, el mal trasciende la muerte y procura la desaparición de las víctimas del mundo, negándoles, de este modo, la disposición de su propia muerte como cierre del trayecto de una existencia.

2. El antisemitismo y el humanismo ilustrado

Hasta aquí, nos hemos concentrado en las particularidades, que hacen del totalitarismo una nueva forma de dominación propia del siglo XX, y parecería que este carácter novedoso lo vuelve irreductible a la tradición de la modernidad. En este punto es preciso realizar algunas aclaraciones. Desde la perspectiva de Arendt, la dominación totalitaria detenta una singularidad propia, que es preciso dilucidar, pero al mismo tiempo, no debemos olvidar que su libro se llama *Los orígenes del totalitarismo*, y también pretende dar cuenta de los elementos “subterráneos” de la civilización occidental que cristalizaron en el fenómeno totalitario. Mientras que la tercera parte de este libro, denominada “Totalitarismo” se ocupa de la especificidad de este tipo de regímenes, las dos primeras partes, denominadas “Antisemitismo” e “Imperialismo” respectivamente, se ocupan de comprender los elementos de la historia occidental que se encuentran en la base de la dominación totalitaria.

⁹ “I was thinking in the absurd position of the judges during the Nuremberg trials who were confronted with crimes of such a magnitude that they transcended all possible punishment” [The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, carta de Arendt a Auden, 14 de febrero de 1960, 004865].

“Lo que es cierto para la historia del antisemitismo, es decir, que cayó en manos de los fanáticos no judíos y de los apologistas judíos y fue cuidadosamente evitada por reputados historiadores, es cierto *mutatis mutandis* para casi todos **los elementos que más tarde cristalizaron en el nuevo fenómeno totalitario**; apenas fueron advertidos por la opinión ilustrada o por la del público en general, porque pertenecían a una **corriente subterránea de la historia europea** en la que, ocultos a la luz del público y a la atención de los hombres ilustrados, suscitaron una virulencia enteramente inesperada” [Arendt, 1999, p.17. El subrayado es mío].

En relación con el antisemitismo, Arendt nos advierte que es una ideología del siglo XIX que tiene sus orígenes en la idea de que los judíos son diferentes del resto de los hombres debido a su naturaleza misma. Es preciso distinguir entre el antisemitismo decimonónico y los conflictos religiosos de la era cristiana y de la Edad Media, inspirados éstos últimos por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna. El antisemitismo del siglo XIX –para el que Arendt reserva exclusivamente la palabra antisemitismo–, se distingue por constituir el núcleo de una ideología, entendida como un sistema de ideas a partir de las cuales se deducen explicaciones que permiten comprender toda la historia pasada y todos los acontecimientos presentes y futuros. Arendt define la ideología como un “sistema basado en una sola opinión que [...] afirma poseer, o bien la clave de la Historia, o bien la solución de todos los ‘enigmas del Universo’ o el íntimo conocimiento de las leyes universales ocultas de las que se supone que gobiernan a la Naturaleza y al hombre” [Arendt, 1999, p.222]. En este sentido, el nazismo y la solución final no pueden ser comprendidos meramente como resultados indeseables o desviaciones de la historia moderna, puesto que se inscriben en una ideología propiamente moderna, según la cual, el antisemitismo es uno de los principales males del mundo, que debe ser superado a través de la lucha de razas, que constituía el motor de la Historia. En el próximo apartado, abordaremos con mayor detenimiento la noción arendtiana de ideología.

Por ello, para dar cuenta del antisemitismo, Arendt se remonta al tratamiento que los ilustrados hicieron de la situación de los judíos en Europa hacia finales del siglo XVIII., y encuentra allí las raíces de la ideología antisemita. Lessing y Herder, dos de los máximos representantes de la Ilustración, entre otros, desempeñaron un papel paradójico y a la postre nefasto para el posicionamiento social de los judíos. En el marco del humanismo ilustrado, estos pensadores

concibieron que por pertenecer a un pueblo despreciado y oprimido, los judíos constituían un modelo más puro de humanidad, y exaltaron el carácter excepcional de los judíos mostrando el papel destacado que desempeñaban en la cultura. De este modo, mientras los judíos franceses comenzaban a disfrutar de la emancipación política, y los judíos alemanes todavía esperaban por ella, en el plano social los judíos sólo eran asimilados y aceptados cuando se destacaban por su formación (*Bildung*) y sus aportes a la cultura. De este modo, los judíos “no sólo tuvieron que enfrentarse [...] con la desmoralizante exigencia de ser excepciones respecto de su propio pueblo, de reconocer ‘la aguda diferencia entre ellos y los demás’ y de pedir que tal ‘separación... fuese legalizada’ por los Gobiernos; se esperaba de ellos, además, que se convirtieran en especímenes excepcionales de la Humanidad. Y [...] esto, y no la conversión de Heine, constituía la verdadera ‘tarjeta de admisión’ en la sociedad culta europea” [Arendt, 1999, p.110].

Para los ilustrados, la cuestión judía se redujo, entonces, a una cuestión de Educación y formación integral de la personalidad (*Bildung*). En torno de aquellos judíos que alcanzaban a destacarse, se constituían salones, en donde “se reunían aristócratas ‘ilustrados’, intelectuales de la clase media y actores –es decir, todos aquellos que, como los judíos, no pertenecían a la sociedad respetable–” [Arendt, 1999, p.111]. De este modo, los judíos sólo podían integrarse a la sociedad si mostraban un carácter excepcional. A medida que avanzaban los procesos de emancipación de los judíos, también se acrecentaba la vía de la asimilación, como una forma de procurar la siempre tan anhelada integración social. De este modo, los judíos se enfrentaban a decidir si querían permanecer fieles a su pueblo a costa de seguir siendo parias, es decir, a costa de permanecer fuera de la sociedad, o si preferían convertirse en advenedizos, sintiendo el pesar de la traición a su pueblo y nunca pudiendo ser integrados completamente a la sociedad. Esta situación ambigua, entre paria y advenedizo, caracterizaba la situación de los judíos hacia finales del siglo dieciocho.

“El judío sentía simultáneamente el pesar de paria y el no haber llegado a ser un advenedizo y la mala conciencia del advenedizo por haber traicionado a su pueblo y trocado la igualdad de derechos por privilegios personales. Una cosa era cierta: si uno deseaba evitar todas las ambigüedades de la existencia social, tenía que resignarse al hecho de que ser un judío significaba pertenecer o bien a una clase alta superprivilegiada, o a una masa subprivilegiada a la que en Europa occidental y central sólo se podía pertenecer a través de una solidaridad en cierto modo artificial [...] La mayoría de los judíos asimilados vivían así en una media luz de favor y de infortunio y

sabían con certeza sólo que tanto el éxito como el fracaso se hallaban inextricablemente relacionados con el hecho de que eran judíos” [Arendt, 1999, p.119].

Dentro de la homogeneidad del ámbito social, los judíos se distinguían y el carácter excepcional que les había abierto las puertas de la sociedad, los mostraba ahora como lo distinto, lo exótico, como aquello que difería de la norma y por tanto debía ser explicado en términos misteriosos o secretos. De este modo, es como los ilustrados sin proponérselos contribuyeron al desarrollo de una ideología antisemita, caracterizando a los judíos como inherentemente distintos por sus potencialidades intelectuales. “Dentro del marco de esta sociedad, la judeidad, tras haber sido tergiversada en cualidad psicológica, podía ser fácilmente pervertida en vicio. La genuina tolerancia y la curiosidad por todo lo humano de la Ilustración fueron reemplazadas por una morbosa concupiscencia por lo exótico, por lo anormal y diferente como tal” [Arendt, 1999, p.120]. La judeidad en tanto atributo del nacimiento comenzó a ser visto como un estigma del que no era posible escapar mediante la conversión. Entonces, el “delito” del judaísmo devino en el “vicio” de la judeidad, con el aliciente de que un delito tropieza con el castigo, mientras que un vicio sólo puede ser eliminado.

“El tipo de antisemitismo nazi tenía sus raíces en estas condiciones sociales tanto como en condiciones políticas. Y aunque el concepto de raza había tenido otros objetivos y funciones más íntimamente políticos, su aplicación a la cuestión judía en su más siniestro aspecto debió mucho de su éxito al fenómeno social y a las convicciones que virtualmente constituyeron un asentimiento de la opinión pública [...] Los factores sociales, que no son tenidos en cuenta en la historia política o en la económica, ocultos bajo la superficie de los acontecimientos, jamás percibidos por el historiador y registrados sólo por la fuerza más penetrante y apasionada de poetas y novelistas (hombres a quienes la sociedad habría impulsado a la desesperada soledad y al aislamiento de la *apología pro vita sua*), cambiaron el curso que el simple antisemitismo político hubiera seguido si hubiese estado abandonado a sí mismo, y que podía haber determinado una legislación antijudía e incluso una expulsión en masa, pero difícilmente su exterminio general” [Arendt, 1999, p.141].

3. El imperialismo y las matanzas administrativas

Por su parte, el imperialismo, como otro de los elementos que cristaliza en el totalitarismo, se desarrolló principalmente entre 1884 y 1914,

décadas que separan el final del siglo XIX con sus luchas por África, y el comienzo del siglo XX y de la primera guerra mundial. El imperialismo nació cuando la clase dominante, es decir la burguesía, encontró que los límites nacionales eran un obstáculo para la prosecución de sus intereses económicos. Si bien, la burguesía podía invertir dinero en tierras lejanas, los riesgos eran tan elevados, que fue necesaria la expansión de los límites del Estado para proteger sus intereses incluso en esas tierras lejanas. El principio básico del imperialismo es la expansión territorial. Los imperialistas supieron desde el comienzo que la expansión atentaba contra el Estado-Nación, puesto que ésta se erige sobre la conciencia de que sus leyes son válidas para un territorio y una cultura determinada, es decir, para una población homogénea, y por tanto carece del principio unificador necesario para la conquista de otros pueblos. El imperialismo encontró este principio unificador en la noción de raza, y por ello Arendt solía denominarlo “imperialismo racial”.

“Es probable que el pensamiento en términos de raza hubiera desaparecido a su debido tiempo, junto con otras opiniones irresponsables del siglo XIX si la ‘rebatña por África’ y la nueva era del imperialismo no hubiera expuesto a la Humanidad occidental a nuevas y más horribles experiencias. El imperialismo habría necesitado la invención del racismo como la única ‘explicación’ posible y la única excusa por sus hechos, aunque no hubiera existido el pensamiento racial en el mundo civilizado” [Arendt, 1999, p.249].

“Durante las primeras décadas del imperialismo se descubrieron dos nuevos medios para la organización y la dominación de pueblos extranjeros. Uno fue la raza como un principio del cuerpo político y el otro, la burocracia, como un principio de la dominación exterior” [Arendt, 1999, p.251]. La raza suplantó a la nacionalidad y la burocracia sustituyó al gobierno local, y ambos aseguraron la estabilidad política y la dominación necesaria para que los burgueses pudieran hacer buenos negocios en estas tierras anexadas. El descubrimiento de la relevancia de la raza y de la burocracia fue realizado en África, quien sufrió a partir de esto las matanzas y el exterminio de sus tribus. El imperialismo, llevó a cabo la combinación de los principios organizativos de la raza y la burocracia, que hasta ese entonces se habían desarrollado por separado, dando lugar a las primeras grandes matanzas administrativas.

“Cuando el populacho europeo descubrió qué ‘maravillosa virtud’ podía ser una piel blanca en África, cuando el conquistador inglés en la India se convirtió en un administrador que ya no creía en la validez

universal de la ley, sino que estaba convencido de su propia e innata capacidad para gobernar y dominar, cuando los matadores de dragones se convirtieron bien en ‘hombres blancos’ de ‘castas superiores’, o en burócratas y espías, jugando al Gran Juego de los motivos ulteriores e inacabables en un inacabable movimiento; cuando los Servicios británicos de Información (especialmente después de la primera guerra mundial) comenzaron a atraer a los mejores hijos de Inglaterra, que preferían servir a fuerzas misteriosas por todo el mundo mejor que al bien común de su país, el escenario pareció estar ya dispuesto para todos los horrores posibles. Bajo la nariz de cualquiera existían ya muchos de los elementos que, reunidos, podrían formar un Gobierno totalitario sobre la base del racismo. Los burócratas de la India propusieron las ‘**matanzas administrativas**’, mientras que los funcionarios de África declaraban que ‘no se permitiría que consideraciones éticas tales como los derechos del hombre se alzaran en el camino’ de la dominación blanca” [Arendt, 1999, p.290. El subrayado es mío].

De este modo, puede apreciarse que las “matanzas administrativas” llevadas a cabo por el imperialismo, confluyeron posteriormente en las fábricas de la muerte del nazismo, sustentadas en “una atmósfera general de ‘cientificismo’ [...] marinada con la eficacia de la técnica moderna” [Arendt, 2005c, p.253]. En el plano material, existe una evidente continuidad entre las matanzas administrativas coloniales de la época moderna y los campos de exterminio nazis. El componente racista del imperialismo, sirvió de sustento para la realización de masacres que eran vistas como políticas “legítimas” de eliminación de las razas inferiores, en pos de la construcción de un colonialismo unificado en torno de las razas superiores. De este modo, “el colonialismo fue un laboratorio insustituible de los genocidios del siglo XX [...] y el nazismo no hará más que aplicar esta política en el seno de Europa” [Traverso, 2001b, p.99].

Esta alianza entre imperialismo y racismo, puso también en cuestión la validez de los derechos del hombre, puesto que erradicaba el principio de igualdad entre los hombres en el que éstos se fundan y en su lugar enarbolaba el principio de la jerarquía de razas. Sin embargo, la insuficiencia de los derechos del hombre también detenta un carácter intrínseco, que ya se revelaba en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Esta declaración reconoce los mismos derechos a todos los hombres independientemente de su origen, de su cultura, de su idioma, entre otros; sin embargo, estos derechos sólo

pueden ser garantizados dentro del marco de un Estado-Nación que los reconozca como sus ciudadanos. Tal vez, la mayor limitación de los derechos humanos haya residido en suponer que la igualdad de los hombres se encuentra dada por naturaleza, cuando en realidad, los hombres se reconocen como iguales sólo a través de la organización política, es decir, sólo pueden llegar a ser iguales aquellos que son reconocidos como ciudadanos de un mismo Estado-Nación. “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” [Arendt, 1999, p.380].

Al finalizar la primera guerra mundial, los derechos humanos se tornaron inaplicables, aún en aquellos Estados que los reconocían en sus constituciones, cuando aparecieron grupos de personas que no eran ciudadanas de ese Estado ni de ningún otro, muchos de los cuales habían sido desnacionalizados luego de la disolución de los estados multinacionales. Estos grupos que se encontraban “fuera de la ley”, los apátridas y las minorías, sufrieron una doble pérdida: la de sus hogares, y la de la protección de un gobierno. Si bien en la historia la pérdida del hogar por razones políticas y/o económicas es una constante, la novedad en el siglo XX residió en que a estas personas les fue imposible encontrar un nuevo hogar (es decir, un mundo común en el que fuera reconocidos como iguales). De manera análoga, la pérdida de la protección de un gobierno significó al mismo tiempo la pérdida del *status* legal en todos los países, y no sólo en el propio. Además, por primera vez en la historia, estas pérdidas estuvieron desvinculadas completamente del hecho de haber cometido algún delito, por lo que se caracterizaron por la absoluta inocencia de las personas involucradas, “en el sentido de completa falta de responsabilidad” [Arendt, 1999, p.373]. La tragedia de los fuera de la ley residía en que no pertenecían a ninguna comunidad, no había ni siquiera comunidades que quisieran oprimirlos, por ello la tragedia no residía en la opresión. El derecho a la vida de estos grupos queda amenazado después de un largo proceso en el que se comprueba que son completamente “superfluos”, que no existe nadie que reclame por ellos o que les ofrezca protección.

“La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones [...] Esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario [...] sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del

hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad” [Arendt, 1999, p.375].

La paradoja de los derechos humanos reside en que por aspirar a un fundamento absoluto, acaban por no reconocer que son necesarias determinadas condiciones materiales que los hagan posible. Los derechos humanos se inscriben en la herencia ilustrada, que en sus buenas intenciones ha procurado sustentar el mundo de los asuntos humanos sobre bases sólidas, pero a costa de negar su inestabilidad propia y de eludir la inmensa y fortuita tarea política para que eso sea efectivamente posible.

4. Filosofía, ideología y totalitarismo

Por último, entre los múltiples elementos que confluyeron en el totalitarismo, desde la perspectiva de Arendt, nos ocuparemos de la filosofía. En el caso de Arendt, puede resultar llamativo rastrear los vínculos entre filosofía y totalitarismo puesto que en *Los orígenes del totalitarismo*, la filosofía no ocupa en absoluto un lugar prominente. Los nombres de los filósofos se suceden muy esporádicamente a lo largo del libro y en la mayoría de los casos, Arendt no realiza un análisis de sus posturas filosóficas sino que sólo retoma alguna cuestión puntual¹⁰. Las referencias a filósofos sólo son marginales en relación con el hilo argumentativo del libro, y prácticamente no es posible encontrar menciones generales a la tradición del pensamiento filosófico. Sin embargo, procuraremos mostrar que hay ciertos indicios, a lo largo del libro, que nos permiten establecer vínculos entre la filosofía y el totalitarismo. La filosofía no ha permanecido incólume ante la irrupción del totalitarismo y, a su modo, ha realizado contribuciones que procuraremos esclarecer.

Abordaremos este análisis de la relación entre la filosofía y el totalitarismo, centrándonos, en la noción de ideología y en sus correspondencias con las denominadas filosofías de la historia. Puede que así, finalmente, la filosofía se muestre como uno de los elementos que confluyen en “una corriente subterránea de la historia europea” [Arendt, 1999, p.17], que posteriormente cristaliza en los regímenes totalitarios. Sin embargo, esta indagación en torno de los orígenes, tal

¹⁰ Tal vez, la única excepción, sea el caso de Hobbes en el que Arendt se detiene algunas páginas. Sin embargo, debido a la extensión limitada del presente trabajo, dejaremos para otra ocasión el abordaje de la filosofía política de Hobbes y de su relación con el totalitarismo.

como la emprende Arendt, no debe confundirse con la identificación de causas. Por eso, cuando advertimos que la filosofía no es inocente respecto de la catástrofe del totalitarismo, tampoco pretendemos concebir que la filosofía sea su causante. Por otra parte, en el prólogo de 1967, Arendt también nos advierte de otro equívoco que consiste en “equiparar sencillamente al totalitarismo con sus elementos y orígenes” [1999, p.17]. Procuramos, entonces, rastrear los componentes de la filosofía que concurrieron en el totalitarismo, sin desdibujar sus respectivos contornos, ni concebir que la filosofía es en sí misma totalitaria o que contiene en su germen todos los males del totalitarismo.

La filosofía, y particularmente las filosofías de la historia, constituyen las simientes de las ideologías totalitarias¹¹; no porque hayan contribuido en los contenidos específicos de estas ideologías, sino por una razón más profunda: porque detentan las mismas pretensiones y reproducen la misma lógica explicativa. La heterogeneidad, la imprevisibilidad y el desorden de los acontecimientos de la historia humana, constituyeron una preocupación central de los filósofos modernos, quienes se empeñaron en buscar un orden detrás del aparente caos de la historia. Las filosofías de la historia constituyen la respuesta más acabada a este desafío porque identifican una pauta que explica los acontecimientos del pasado y del presente, a la vez que permite predecir su curso futuro. Es decir, logran reducir el caos de la historia atribuyéndole un sentido que puede ser reconstruido racionalmente. Las filosofías de la historia se presentan, entonces, como una reconciliación entre la razón y la historia, que en realidad, implica una reducción de la historia a una “clave” racional.

“Una ideología es literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la ‘idea’; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas” [Arendt, 1999, p.569].

¹¹ Desde la perspectiva de Arendt, las dos ideologías del siglo XX son el socialismo y el racismo (éste último surge a partir del antisemitismo del siglo XIX, que continúa como uno de sus principales elementos). Para una caracterización detallada de cada una de estas ideologías, véase: Arendt, Hannah [1999], *Los orígenes del totalitarismo*, p. 430.

Del mismo modo que las filosofías de la historia, las ideologías pretenden mostrar que la historia sigue una *ley* que puede ser entendida racionalmente y que permite explicar todos los acontecimientos. Por eso, la historia es concebida como el despliegue de un *proceso* necesario, bajo el que se encuentran subsumidas las acciones de los individuos. Y dado que ese proceso tiende hacia un estado superior, adscribiendo a una idea de progreso, las contradicciones que surjan son concebidas como fases en su consecución. Mientras que la actividad humana en su seno se reduce a colaborar (o no) en su desarrollo, despejando los obstáculos que se presenten en su camino. El proceso relega el papel de los individuos y justifica la prescindencia de aquellos cuya existencia atente contra ese despliegue. En la ideología nazi la noción de *raza* “es la ‘idea’ por la que se explica el movimiento de la Historia como un proceso consecuente” [Arendt, 1999, p.569]. La historia, entonces, es concebida como un proceso, que se desenvuelve por la lucha entre razas, arrastrando en su movimiento a los individuos que se muestran impotentes ante la inexorable marcha del proceso histórico hacia su culminación.

“Los habitantes de un país totalitario son arrojados y se ven cogidos en el proceso de la Naturaleza o de la Historia con objeto de acelerar su movimiento; como tales, sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente. El proceso puede decidir que los que hoy eliminan a razas o a individuos, o a los miembros de las clases moribundas y de los pueblos decadentes, serán mañana los que deben ser sacrificados” [Arendt, 1999, p.568].

Las filosofías de la historia del siglo XIX¹² y las ideologías del siglo XX no se diferencian por ser más o menos totalitarias, sino sólo porque las ideologías desarrollaron completamente los elementos totalitarios contenidos en las primeras. Es decir, la particularidad de las ideologías por sobre las filosofías de la historia reside en que “los elementos empíricos sobre los que se hallaban originariamente basadas –la lucha entre razas por la dominación mundial y la lucha entre clases por el poder político [...]– resultaron ser políticamente más importantes” [Arendt, 1999, p.570]. Pero, tanto las filosofías de la historia como las ideologías comparten “tres elementos específicamente totalitarios” [1999, p.570]. El primero de ellos, consiste en la pretensión de ofrecer una “explicación

¹² Las filosofías de la historia son denominadas por Arendt ideologías del siglo XIX y se distinguen de las ideologías del siglo XX. Hemos decidido referirnos a las primeras como filosofías de la historia en función de enfatizar su vínculo con la filosofía frente al carácter histórico material de las ideologías del siglo XX.

total” del proceso histórico, que “promete la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro” [1999, p.571]. Esta explicación total acaba por reducir la “aparente” heterogeneidad de los acontecimientos históricos. De esto se sigue, el segundo elemento que las filosofías de la historia legaron a las ideologías del siglo XX: dado que bajo el caos aparente de la historia subyace una realidad más profunda cuya clave nos es revelada por la filosofía de la historia, ésta se torna independiente de toda experiencia. Es decir, la filosofía de la historia resulta inmune a cualquier experiencia puesto que se ocupa de la verdadera realidad oculta bajo las experiencias cambiantes. Así, la realidad deja de ser entendida como aquello que es experimentado y comprendido por los individuos, siendo reemplazada por las cosmovisiones (*Weltanschauungen*) de las ideologías. El tercer elemento, remite a los métodos de demostración, tanto la deducción lógica como la dialéctica, a través de los cuales las filosofías de la historia logran emanciparse de la realidad. “El pensamiento ideológico ordena los hechos en un procedimiento absolutamente lógico que comienza en una premisa axiomáticamente aceptada, deduciendo todo a partir de ahí; es decir, procede con una consistencia que no existe en parte alguna en el terreno de la realidad” [Arendt, 1999, p.571]. Una vez aceptada la premisa básica de la historia, la fuerza de la lógica opera deduciendo todo lo que de ella se sigue sin verse atada en modo alguno por la realidad.

Ahora bien, cuando observamos estos elementos que Arendt considera como totalitarios, advertimos que no sólo se encuentran presentes en las filosofías de la historia o en las ideologías del siglo XX sino también en gran parte de la tradición filosófica. La pretensión de una explicación total, la independencia de la experiencia, la lógica racional deductiva, se encuentran desde Platón en la base de la tradición filosófica misma. Por nuestra parte, agregaríamos un cuarto elemento presente en las filosofías de la historia, que es su orientación hacia una futura superación o fin de la historia, sustentado en una creencia en el progreso necesario de la historia. Este elemento tiene también orígenes filosóficos aunque éstos sólo se remontan a la época moderna, tanto sea en la concepción de un movimiento necesario progresivo como regresivo, puesto que en última instancia el núcleo básico de estas concepciones reside en la necesidad de un devenir determinado con antelación.

Después de la irrupción del totalitarismo con sus instituciones centrales, los campos de concentración y exterminio, este tipo de pretensiones de la filosofía ya no son sostenibles y ni siquiera son posibles. El horror de los acontecimientos no nos permite concebir la historia como un progreso

constante sino que incluso la muestran como una sucesión de ruinas. No es casual que Arendt recurra en *Los orígenes del totalitarismo* a la imagen del ángel de la historia de Benjamin¹³ para caracterizar negativamente al progreso y denunciar que “el inacabable progreso de la sociedad burguesa [...] no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia” [1999, p.203]. La noción de progreso ha caído bajo el peso de sus propias pretensiones pero con terribles consecuencias nunca antes ni siquiera imaginadas. Y la filosofía también ha encontrado sus propios límites, ya no puede erigirse en jueza privilegiada de la historia ni en abanderada de las verdades absolutas.

“La cuestión parece estar en que la salida hegeliana [...] ya no esté abierta [...] Hoy nada parece más dudoso que el curso de la historia en y por sí esté dirigido hacia el logro progresivo de mayores cotas de libertad. Si pensamos en términos de direcciones y tendencias, lo contrario se muestra mucho más plausible. Además, el grandioso esfuerzo hegeliano de reconciliar el espíritu con la realidad dependía enteramente de la habilidad de armonizar y ver algo bueno en cada uno de los males. Su validez se mantuvo en la medida en que el ‘mal radical’ (del que sólo Kant entre los filósofos tuvo el concepto, aunque apenas tuviera la experiencia concreta) no había tenido lugar. ¿Quién se atrevería a reconciliarse con la realidad de los campos de exterminio o jugar al juego de la ‘tesis-antítesis-síntesis’ hasta que su dialéctica descubriera un ‘sentido’ en el trabajo esclavo? Siempre que hallamos argumentos similares en la filosofía del presente, o bien no nos convence su inherente falta de sentido de la realidad, o bien comenzamos a sospechar de que hay mala fe” [Arendt, 2005a, p.537].

Ahora bien, si esta filosofía con sus ínfulas propias ya no es un camino viable después de los campos de concentración y exterminio ¿qué filosofía es, entonces, factible en un mundo en el que estos horrores fueron posibles? Esbozaremos algunas líneas en respuesta a esta pregunta retomando los tres elementos característicos de la filosofía de la historia, y también de la tradición filosófica misma, que han sido objeto de nuestro análisis. En primer lugar, la filosofía posterior a los campos de

¹³ “El ángel de la historia [...] tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies” [Benjamin, 2002, tesis IX, p. 54].

concentración y exterminio no puede dejar de afrontar los horrores de estos sucesos políticos del siglo XX. El pensamiento filosófico tiene que asumir el análisis de la experiencia del totalitarismo y debe permanecer siempre anclado a las experiencias del mundo sin procurar independizarse de ellas; intento que emprendiera renuientemente la filosofía a través de la búsqueda de explicaciones capaces de trascender la contingencia del mundo. “El propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo” [Arendt, 1996, p.20]. Sin embargo, en una conferencia en el año 1954, Arendt denuncia crítica y desesperanzadamente a los filósofos de ese entonces¹⁴ por no haber “mencionado o analizado en términos filosóficos este fondo de experiencia. Es como si en este rechazo a hacerse cargo de la experiencia del horror y a tomársela en serio, los filósofos hubieran heredado el rechazo tradicional a honrar la esfera de los asuntos humanos con ese *thaumádzein*, esa sorpresa admirativa ante lo que es tal y como es, que, de acuerdo con Platón y Aristóteles, se halla en el comienzo de toda filosofía, pero que, no obstante, ellos mismos se han negado a aceptar como condición preliminar de la filosofía política” [2005a, p.537]. Todavía en nuestros días perdura este reclamo puesto que el análisis del genocidio del régimen nazi “no tuvo en la producción filosófica de las décadas siguientes ni la centralidad ni el relieve que su poder destructivo merece, o mejor; exige” [Serrano de Haro, 2004, p.95].

En segundo lugar, la nueva filosofía ya no puede aspirar a una “explicación total” y definitiva; sus pretensiones de ofrecer verdades omniabarcadoras han quedado derrumbadas tras el perverso destino de las ideologías totalitarias. Sin embargo, la filosofía todavía detenta tareas, tal vez más modestas, pero sin lugar a dudas, más desafiantes: el pensar y el juzgar. El pensamiento no produce resultados definitivos puesto que “en su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas). La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios

¹⁴ En esta conferencia denominada “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, Arendt [2005a] analiza tres corrientes filosóficas de ese momento: (i) la filosofía católica, cuyos exponentes más relevantes eran Maritain y Gilson en Francia, y Guardini y Pieper en Alemania; (ii) los existencialistas franceses, entre ellos Malraux, Camus, por un lado, y Sartre y Merleau Pontí, por otro; y (iii) la filosofía alemana, cuyo representantes más notorios eran Heidegger y Jaspers.

establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta” [Arendt, 1998, p.125].

En tercer lugar, la nueva filosofía al fundarse en el pensamiento que es “la más libre y la más pura de todas las actividades humanas” se opone y desafía “al proceso obligatorio de deducción” [Arendt, 1999, p.574]. El pensamiento constituye la única forma de hacer frente a las ideologías puesto que “saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por lo tanto las destruye” [Arendt, 1998, p.136]. Este efecto destructivo del pensamiento tiene, además, “un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas” [Arendt, 1998, p.136]. Esta capacidad de juzgar nos permite discriminar entre lo bueno y lo malo, entre lo bello y lo feo, sin apelar a las reglas dadas por el hábito, y por eso Arendt le adjudica un cariz político frente a los males del totalitarismo.

En definitiva, las implicaciones entre la filosofía y el totalitarismo hacen que después del horror de los campos de concentración y exterminio, sólo sea posible una filosofía transfigurada. Es decir, una nueva filosofía que haciéndose cargo de afrontar la comprensión de ese horror, permanezca vinculada a las experiencias del mundo, y renuncie a sus explicaciones omniabarcadoras, para con los pies en la tierra abrir paso a las facultades del pensamiento y del juicio que constituyen un precario pero sumamente valioso remedio frente al “fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización” [Arendt, 1999, p.382] del totalitarismo. Después de todo, “la dominación totalitaria no es meramente un deplorable accidente en la historia de Occidente, y [por eso] las ideologías totalitarias deben discutirse en términos de autocomprensión y autocrítica” [Arendt, 2005b, p.449]. El pensamiento y el juicio son las herramientas que la filosofía dispone para asumir esta tarea.

Consideraciones finales

Hemos intentado mostrar, que desde la perspectiva de Arendt, el totalitarismo constituye un fenómeno político novedoso y sin precedentes, en relación con la dominación total que instituyó, pero que al mismo tiempo, hunde sus raíces en la tradición occidental. De este modo, el análisis de Arendt se sitúa en un delgado punto de equilibrio, tratando de reconstruir los elementos que inscriben al totalitarismo en un

contexto civilizatorio más amplio, sin perder de vista la comprensión de su singularidad histórica.

La amalgama entre el antisemitismo, cuyos orígenes se remontan a la Ilustración, y el pensamiento racial del nazismo, constituyen unos de los cauces que confluyeron en el totalitarismo. La exaltación que los Ilustrados hicieron de los judíos como especímenes de la Humanidad, abonaron a estigmatizarlos como un otro completamente otro, que sencillamente podía tornarse indeseable. La ambigüedad del discurso de los derechos humanos que se proclaman universales pero sólo son reconocidos a los ciudadanos en el marco de un Estado-nación es otro elemento con que la modernidad contribuyó, no siempre de manera perceptible, al totalitarismo. Asimismo, en el plano del pensamiento, también la filosofía hizo su aporte a través de la lógica teleológica subyacente a las concepciones de la historia predominantes en las filosofías de la historia. La ideología racial del nazismo procedió con esa misma lógica, estableciendo una pauta, en este caso la lucha de razas, que otorga sentido a todo el pasado, el presente y el futuro, y que parece encontrarse ella misma fuera de la historia.

Por otra parte, en el plano material, la civilización occidental contribuyó a la configuración del totalitarismo con las experiencias imperialistas que pusieron a las burocracias en función de la matanza de las poblaciones autóctonas, dando lugar a las primeras “masacres administrativas”. Arendt misma señala explícitamente el estrecho vínculo existente entre estas masacres y el posterior establecimiento de los campos de concentración y exterminio.

De este modo, hemos esbozado un camino que es preciso profundizar, siguiendo a Arendt en su tentativa de rescatar los elementos que la civilización occidental prestó como base para el fenómeno totalitario. La modernidad ha emergido, así, como un complejo mosaico de prácticas y sistemas de pensamiento que han configurado el totalitarismo. Sin embargo, simultáneamente hemos procurado no minimizar el quiebre histórico que implicó la dominación totalitaria con su institucionalización de los campos de concentración y exterminio.

Bibliografía

- Arendt, H. [1960], “Carta de Arendt a Auden del 14 de febrero”, en *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, 004865.
- Arendt, H. [1996], “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península.
- Arendt, H. [1998], “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. [1999], *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus.
- Arendt, H. [2001], *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. [2005a], “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós.
- Arendt, H. [2005b], “Religión y política”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós.
- Arendt, H. [2005c], “La imagen del infierno”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós.
- Benjamin, W. [2002], “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM ediciones.
- Serrano de Haro, A. [2004], “La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas”, en *Revista Anthropos: Vigencia y singularidad de Auschwitz*, Barcelona, Editorial Anthropos, nº 203, pp. 95-109.
- Traverso, E. [2001a], *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. de David Chiner, Barcelona, Herder.
- Traverso, E. [2001b], *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba.
- Wellmer, A. [1993], *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, trad. de José Luis Arántegui, Madrid, Visor.

Recibido el 30 de julio de 2008; aceptado el 26 de octubre 2008.